

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 13 (1963)  
**Heft:** 2

**Artikel:** Événement chrétien et théologie de l'histoire  
**Autor:** Widmer, Gabriel  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-380791>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 02.04.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## ÉVÉNEMENT CHRÉTIEN ET THÉOLOGIE DE L'HISTOIRE

La théologie de l'histoire se propose d'exposer le destin de l'humanité et du monde, de son origine à sa fin, à la lumière de la révélation chrétienne. Elle s'efforce de discerner le sens, la cohérence et l'unité de l'histoire, c'est-à-dire son caractère intelligible, à travers certains événements considérés comme révélateurs de ce sens<sup>1</sup>.

Les théologiens de l'histoire parviennent à s'entendre sur l'objet de leur étude. Ils divergent dans l'énoncé des résultats de leurs enquêtes. Pour Paul, l'histoire d'Israël rapportée dans l'Écriture est typique : Dieu y révèle son décret créateur et rédempteur, sa volonté et ses promesses. Les étapes de ce dessein convergent vers le moment historique et décisif, la venue, la mort, la résurrection et l'ascension du Messie, le Fils de Dieu. L'effusion du Saint-Esprit et la fondation de l'Église donnent un sens à cette histoire « sainte », en en marquant la phase ultime avant la manifestation du Règne de Dieu. Qu'Israël se convertisse, sinon il perdra ses privilèges. Que les Gentils se convertissent, sinon ils perdront l'unique occasion d'être sauvés. Le rythme de l'histoire s'accélère ; elle touche à son terme.

Irénée, comme plus tard Origène et saint Augustin, puise sa théologie, à l'instar de saint Paul, dans l'Écriture. Il veut en donner une interprétation correcte et compréhensible. Pour ce faire, il s'attache au Christ, récapitulateur de toutes les vérités de l'Ancien Testament. Il relit et déchiffre la Bible à la lumière de la personne et de l'œuvre rédemptrices du Seigneur et de l'Esprit. Il parvient à démontrer l'inanité des exégèses gnostiques, à dénoncer la prétention des gnoses à constituer la véritable église. Paul cherchait à convaincre ses anciens coreligionnaires en esquissant une théologie de l'histoire ; Irénée recourt au même procédé pour réduire l'hérésie gnostique.

Dans *La cité de Dieu*, saint Augustin se situe dans le même courant. Ce faisant, il fortifie les croyants ébranlés par les bouleversements politiques et sociaux du V<sup>e</sup> siècle. Il aide les indécis à se rallier à la

<sup>1</sup> Cf. notre article *Philosophie de l'histoire et théologie de l'histoire* (R. Th. Ph. 1956, II, p. 93-108) que la présente étude prolonge et complète.

grande Eglise. Il persuade les païens de se convertir, en suivant le mouvement irréversible de l'histoire. De ce fait il insère l'histoire générale de son temps à l'intérieur de l'histoire sacrée représentée typiquement par Israël et l'Eglise. Sa théologie de l'histoire est inséparable de sa doctrine du Christ, Médiateur, et de l'Eglise, porteuse du salut. Elle récupère ce qu'il y a de valable dans le paganisme ; elle fait voir comment l'Évangile comble son attente de la béatitude, sans pour autant confondre l'Eglise avec le Royaume de Dieu.

Sous la pression des circonstances, l'Eglise médiévale tend à s'égaliser au Royaume de Dieu. Elle met en veilleuse l'attente eschatologique par crainte de l'illuminisme millénariste. Depuis la Renaissance, la notion de Cité de Dieu se sécularise : cité des philosophes au XVIII<sup>e</sup> siècle, cité des savants au XIX<sup>e</sup> siècle, elle devient cité des techniciens au XX<sup>e</sup> siècle. Il faudrait faire dans ce processus une place spéciale à la conception intégrante de Hegel. Sa philosophie de l'histoire est une théologie de l'histoire camouflée, qui aurait rompu ses racines bibliques pour s'enraciner dans une théorie de la perfectibilité d'un progrès continu.

Jésus prêche le Royaume de Dieu, il ouvre la voie aux théologiens de l'histoire. Tour à tour, l'ecclésiologie, la dogmatique, l'herméneutique et l'apologétique s'appuieront sur les réponses plus ou moins développées aux questions fondamentales : d'où venons-nous, où allons-nous, quel temps vivons-nous ? Questions troublantes de l'origine et de la fin, du sens des événements et de leurs incidences sur les comportements, elles inquiètent l'homme. La théologie de l'histoire le rassérène partiellement ; elle ne répond pas à une curiosité intellectuelle, mais à une inquiétude de l'être.

A la suite des prophètes, Jésus relance l'inquiète interrogation pour des siècles et des siècles : Dieu se révèle dans l'histoire à travers des hommes, choisis pour être les porteurs de sa révélation, et non dans la nature et ses énergies. Alors certains événements peuvent revêtir une signification religieuse. A travers eux, Dieu nous fait signe. Quels sont-ils ? L'histoire peut parler de la part de Dieu ; mais quand le fait-elle ? A quoi le reconnaît-on ? Qui est capable de légitimer telle ou telle signification attribuée à un événement déterminé, comme la naissance ou la mort du Christ ? En quoi de tels événements éclairent-ils les mystères de l'origine et de la fin, puisqu'ils relèvent de la durée contingente ?

Les théologies de l'histoire s'efforcent de répondre à ces questions vitales pour la prédication de l'Évangile et l'expansion de l'Eglise dans le monde. Elles le font d'une manière plus ou moins critique, soit qu'elles cherchent à dégager le rôle de la prédication chrétienne dans la recherche du sens de l'histoire ; soit qu'elles analysent les catégories historico-temporelles du message apostolique et de la théologie

ecclésiastique ; soit qu'elles comparent pour en privilégier une, la conception chrétienne de l'histoire aux autres, celles de l'humanisme, ou du marxisme par exemple.

Pourtant ces trois essais de solution postulent l'existence d'un sens de l'histoire. La foi le dévoilerait en partie. Elle le discernerait encore confusément. A la lumière d'une révélation historiquement déterminable, elle permettrait donc une relecture approximative du cours de l'histoire, une prévision encore limitée de l'avenir, comme une interprétation des événements actuels. C'est justement ce qui fait problème : est-on en droit, sans critique préalable, d'admettre un tel postulat comme allant de soi ? Est-on outillé, même avec une intelligence illuminée par la foi, pour poser correctement la question de l'origine et de la fin de l'histoire ? Les diverses théologies de l'histoire, ne passent-elles pas subrepticement selon une déduction qu'il resterait à légitimer, de l'ordre des constatations historiques, justifiées par une méthode adéquate, à l'ordre des croyances fondées sur une révélation positive ? N'y a-t-il pas passage d'un genre à un autre, qui ne résisterait pas à une mise en question des postulats implicites, celui d'une perfectibilité progressive ou celui d'une dégradation irréversible ?

Dans ces conditions, il est hasardeux, semble-t-il, d'avancer plus avant dans l'une ou l'autre direction prise par les théologiens de l'histoire, sans assurer sa situation de départ. Pour ce faire, il est nécessaire de respecter la primauté de la Parole de Dieu. Une théologie de l'histoire le doit, sous peine de se métamorphoser en philosophie de l'histoire. Souveraine, la Parole de Dieu ne saurait se laisser enfermer dans un système clos, dans une représentation figée de l'histoire. Seigneur, Dieu ne saurait faire coïncider son dessein avec une utopie humaine ; Il conserve et gouverne le monde, Il le juge et le transfigure, selon sa liberté. Ni la Parole, ni la liberté divines ne peuvent s'identifier avec un plan prédéterminé à la manière de ce que conçoit un architecte ou un librettiste. L'une et l'autre contestent, par contre, toute logique préétablie de l'histoire et toute durée homogène, qui ne laisseraient place à aucune nouveauté, à aucune initiative créatrice. Elles mettent en cause la possibilité pour l'homme de survoler l'histoire comme il survole la terre ; car elles fixent des limites, certes mobiles, aux démarches rétrospectives et prospectives de l'intelligence qui demeure toujours intelligence humaine, même ouverte par la foi à d'autres horizons.

\* \* \*

Les représentations traditionnelles et conventionnelles des rapports entre l'éternité et le *temps* résistent-elles à pareille contestation ? Elles se constituent autour des schèmes de cycle, ou de ligne. Dans le

premier cas, l'éternité et le temps homogène s'absorbent mutuellement ; il y a répétition indéfinie de cycles identiques, d'« ekpurôseis » et d'« apokatastaseis », dans le stoïcisme par exemple. L'histoire avec ses éventuelles nouveautés est évacuée ; origine et fin se rejoignent. Dans le second cas, l'éternité est considérée comme un temps d'une dignité éminente, enveloppant le temps, créé et moins digne. Ce dernier aurait un avant et un après, entre lesquels se déroulerait le fil de l'histoire. Ainsi l'histoire apparaît comme le contenu d'une parenthèse, tel un vecteur sortant de l'éternité et y rentrant ; elle tend à perdre de sa consistance propre au profit de son origine et de sa fin, comme l'illustre la littérature apocalyptique.

Comment de tels schèmes peuvent-ils s'appliquer à l'interprétation de l'Écriture et de sa conception de l'histoire, sans les fausser ? Ces schèmes géométrico-mécanicistes sont incompatibles avec les notions relatives à *l'alliance*, dont use le message évangélique. Leur usage souvent inconscient est d'autant plus dangereux que ces schèmes charrient des métaphysiques implicites. Ils conduisent ceux qui les utilisent à se poser des questions dénuées de sens, du type « que faisait Dieu avant la création du monde ? », comme si l'acte transcendant se subdivisait en un « avant » et un « après ».

L'Écriture se détourne de tels outils mentaux. Elle vise une expression des relations « éternité-temps », qui tienne compte du dialogue entre Dieu et sa création avec ses dons et ses échanges. Elle conçoit un temps plein de la vie des créatures, de leurs durées respectives plus ou moins constantes. Temps diversifié qui est l'étoffe du créé, voulu par l'Éternel. Principe constitutif de tout ce qui est appelé à l'existence, il peut devenir le temps sacré et sacralisant, quand Dieu le fait servir à sa révélation. Que Dieu crée, conserve et sauve, le temps existe ; qu'Il abandonne, condamne et détruise, le temps n'est plus.

Il ne peut y avoir de représentations stéréotypiques du cours du temps. Le temps profane peut devenir un temps de consécration, et le temps sacré peut devenir temps de profanation. L'histoire s'échappe de tous les cadres. Elle est solidaire de la liberté de Dieu et de celle de l'homme. L'Écriture fait preuve d'une étrange souplesse. Elle vit le temps plus qu'elle ne le réfléchit dans des catégories. Elle bouleverse les habitudes de penser et les manières de vivre. Tout système est contesté, parce qu'il est contestable pour celui qui vit dans la proximité ou l'éloignement de Dieu. L'histoire sacrée et l'histoire profane se jouent entre l'ordre miséricordieux de Dieu et l'obéissance ou l'infidélité de l'homme élu. Il n'y a pas de définitions a priori, ni d'axiomes. Tout au plus, peut-on dire que l'éternité est comme la condition transcendante de tout renouvellement de la temporalité ; elle ne se compose pas avec elle, car elle est d'un autre ordre.

Au gré de cette contestation des représentations conventionnelles, l'Écriture laisse apparaître ce paradoxe : l'éternité se révèle dans ce qui n'est pas elle, le temps, sa création, si bien que l'homme, incapable de sortir de sa condition temporelle, ne peut jamais la concevoir. Seule une prise de conscience rigoureuse de sa précarité et de sa dépendance amène l'homme à considérer certains indices comme les signes de la présence de l'éternité ; encore faut-il qu'il reçoive la lumière de la foi pour détecter l'invisible au delà du contestable. Ces indices d'éternité sont toujours ambivalents. L'acte de transcendance qui les fonde échappe à toute investigation directe.

Pour le croyant qui ne peut s'évader de sa finitude, l'idée d'éternité se dégage sur le fond de sa contingence, de sa mortalité, de sa facticité. Elle se fait jour au sein du monde et de sa durée ; elle n'en est pas le produit, comme si l'éternité résultait du mûrissement du temps, ni la source, comme si le temps était de l'éternité dégradée. L'homme, fût-il rempli du don de science, ne peut statuer sur l'être en soi de l'éternité ; il peut seulement en pressentir la présence en butant sur l'obstacle de la contingence et sur le paradoxe du Verbe fait chair.

\* \* \*

Mis en garde contre l'usage intempestif des schèmes de type cyclique ou linéaire par l'Écriture elle-même, le théologien peut-il encore désigner par exemple la naissance, la mort et la résurrection de Jésus comme des *événements* ? Dans un schème cyclique ou linéaire, l'événement prend place comme le point dans le cercle ou la ligne ; il reçoit une sorte de consistance de ce qui le précède et de ce qui lui succède ; peu importe qu'il se reproduise indéfiniment ou qu'il ait lieu une seule fois, ce qui compte, c'est qu'il puisse être situé pour être repéré. Ainsi procède l'historien : il situe des faits, datés grâce à des documents, sur la ligne hypothétique de la chronologie en vue de classer et d'organiser les éléments de sa reconstitution du passé.

Mais peut-il en aller de même pour le théologien ? Il se fonde sur des témoignages qui relatent l'irruption de l'éternité dans le temps, l'envoi du Verbe dans l'homme Jésus ? Peut-il encore situer ce qui est arrivé à « l'accomplissement des temps », repérer ce qui fixe, à ses yeux, tous les repères, donner une consistance à ce qui en confère ou fait rentrer dans le néant ? Ces soi-disant événements, l'incarnation, la mort du Christ... qualitativement se manifestent à travers les témoignages qu'on en donne, comme irréductibles à d'autres événements. Le terme même d'événement ne prête-t-il pas aux pires équivoques ? Il recouvre pour le théologien non seulement un moment historique, un tournant de l'histoire de l'humanité, mais avant tout, un moment décisif de l'accomplissement du dessein de Dieu. Le théologien, a-t-il encore

besoin d'ordonner, d'organiser ses documents-témoins en vue d'une reconstitution ? Dieu lui en dévoile le déroulement.

La contestation s'amplifie ; elle renforce le paradoxe initial : dans la contingence, naît l'éternité qui en bouleverse les limites et en change le sens. La christologie traditionnelle a tenté de cerner ce mystère, à l'aide des doctrines de l'Emmanuel et de l'*Assumptus homo*. Il lui fallait éviter les écueils primitifs de l'ébionisme et du docétisme, qui majorent l'humanité de Jésus aux dépens de sa divinité ou sa divinité aux dépens de son humanité. Elle le fit en recourant plus aux notions statiques de « nature » et de « personne » qu'aux catégories bibliques de « condition de serviteur » et de « condition de seigneur », où se fait jour le statut dynamique de Jésus composé d'éternité et de temporalité. Ses témoins furent frappés, en effet, par son abaissement et par son élévation, sa souffrance visible et sa gloire impénétrable qui leur apparaissaient comme inséparables de la réalisation du salut. Pour eux, la dynamique de la rédemption, à laquelle Jésus les avait initiés intimement, opère une sorte de redressement de la contingence asservissante, de la temporalité mortelle en vue d'une histoire libératrice et d'une temporalité créatrice. Plus qu'une dialectique interne entre la nature humaine et la nature divine, c'était une dialectique de mort et de vie, d'esclavage et de liberté, de péché et de grâce qui se déploie dans l'histoire.

Voilà qui rend plus difficile encore toute représentation positive de l'éternité. Jésus la dissimule dans son humiliation. Sa résurrection se cache au sein de sa crucifixion. L'éternité se révèle en creux, dans l'extrême dépouillement de la contingence, la mort. Hegel pensait déceler l'intelligibilité de cette « histoire » et la faire servir à l'élaboration du savoir absolu, une fois privée de ses vêtements mythiques. Kierkegaard déclarait la guerre à la prétention blasphématoire de comprendre ce qui relève de la foi seule, au-delà de tout savoir. Le conflit n'a rien perdu de sa violence.

Sans vouloir le résoudre, mais seulement pour en clarifier les composantes, ne faudrait-il pas distinguer entre ce qui appartient à la contingence et ce qui est donné par Dieu à la foi ? Par décision préalable, l'historien s'attache à discerner la signification des documents choisis comme objet de son étude ; il s'en tient à leur aspect phénoménal ; il en découvre la genèse et les structures, la trame et les nouveautés. Sa méthode est une leçon d'historicité ; son objet est l'homme. Il ne sort pas de la contingence ; il s'y plonge plus profondément.

Le théologien, à la suite des témoins de la révélation, ne renie pas la contingence. Lui aussi y trouve son point d'ancrage. Mais placé devant Dieu, il écoute ce Dieu qui lui parle de la facticité. Ce qui lui est donné, c'est de percevoir le discours de Dieu sur la contingence

non pas directement, mais à travers l'abaissement de Jésus, à travers le combat des prophètes et des apôtres. Alors la contingence semble, à certains moments, prendre un relief inattendu, comme si elle était appelée à jouer un rôle imprévisible. Sa précarité éclate, elle est provisoire. Pourtant, elle est le lieu du renouvellement, l'endroit élu par la divine visitation, le sol de la liberté créatrice.

La geste divine, les hauts faits de Dieu, les « kairoï » des deux alliances ne se superposent pas à une contingence, ni ne lui sont simplement tangents, sinon on retomberait dans un dualisme naïf. De même l'humanité de Jésus ne s'accôle, ni ne se juxtapose à sa divinité, ni son abaissement ne disparaît dans sa glorification. Avec les *mirabilia* et les *magnalia Dei* qui convergent vers le Christ, l'homme devient le témoin d'une transfiguration de la contingence, sous l'approche de l'éternité. Elle est comme suspendue pour un instant ; elle s'entrouvre pour laisser apparaître *l'authentique histoire*, celle de la vie éternelle et illimitée. Elle se modifie sous le coup de la liberté divine, comme si elle en était mystérieusement fécondée. Les récits de l'enfance du Christ, de son baptême, de sa transfiguration, de son élévation le suggèrent d'une manière plus admirable que ne peut le faire une analyse. Il faut maintenir, malgré l'apparente contradiction, et la suspension de la contingence et sa modification, sous peine de tomber soit dans l'actualisme pur à la manière de Kierkegaard, soit dans le progressisme perfectible à la manière de Hegel. L'historicisation de la contingence par Dieu sera toujours une folie pour les Grecs et un scandale pour les Juifs.

Pour le théologien, il y aura toujours une tension extrême entre l'éternité et le temps. Dieu ne se confond pas avec sa création, le Père ne s'identifie pas au Fils qu'il envoie dans le monde. Mais il y aura toujours aussi pour lui une approche de Dieu dans sa facticité : l'homme reçoit de Dieu sa liberté dans la nécessité de sa contingence. Cette tension et cette approche sont énonçables séparément au plan de la réflexion ; ils n'y sont pas conciliables. Elles sont les conditions du cheminement hésitant et heurté de la pensée théologique ; elles lui impriment sa direction, celle du service de Dieu, dans l'attente de son Règne. Elles sont vécues dans l'obéissance et la reconnaissance, avant d'être pensées comme les conditions de possibilité de la foi efficace.

Théologiquement, il n'y a donc pas de contingence pure, ni d'histoire révélée pure. Les témoignages sur le Christ résultent de la connaissance « selon la chair » et de la connaissance « dans la foi » que les disciples-apôtres eurent de leur Maître et Seigneur. Jésus, le Fils de Dieu est, pour eux et les élus, né d'une femme, né sous la loi ; son destin s'insère dans la contingence. Il accomplit la Loi et les prophéties ; il crée de l'histoire. Seule sa Parole reçue dans la foi donne



son sens à cette histoire, que l'intelligence renouvelée peut partiellement récupérer au niveau de la réflexion.

Hegel, à tort, s'imaginait pouvoir discerner immédiatement ce sens grâce à la seule dialectique de la Raison ; il se méprenait sur le rôle de la foi, sur la modalité créatrice d'historicité de la révélation ; pour lui, les « kairoï » divins ne sont plus que des moments, certes privilégiés, du devenir de la conscience. Kierkegaard escamotait la question de l'intelligibilité de l'histoire, en préconisant le saut dans le non-savoir de la foi ; il se forgeait une conception erronée de la raison, limitée qu'elle serait par une foi fulgurante ; l'histoire dans sa contingence lui paraissait dénuée de sens. Hegel et Kierkegaard, l'un et l'autre victimes d'une exigence de pureté, celle de l'immanence et celle de la transcendance. Ils conçoivent les faits rédempteurs attestés par l'Écriture comme des événements, ce qui devait *nécessairement arriver*, soit pour constituer l'histoire du savoir absolu, soit pour engendrer l'Individu.

La notion d'événement peut donc patronner aussi bien une théo-philosophie de l'histoire, où chaque composante de la contingence en devenir prend un sens absolu, qu'une éthique religieuse individualiste, où seuls les faits rédempteurs ont un sens pour celui qui les revit. L'usage du terme « événement » est lourd d'équivoques ; il conduit soit à une vision optimiste, soit à une vision pessimiste de l'histoire. Dans un cas, l'homme dans sa singularité est sacrifié au profit de l'humanité. Dans l'autre, l'humanité dans son universalité est éliminée au profit de l'homme singulier.

Peut-être pourrait-on remplacer le terme « événement » par celui d'« épiphanie » pour caractériser l'avènement de Dieu au sein de la contingence dans la personne du Verbe, dont la naissance, le ministère, la mort et la résurrection actualisent la venue imminente du Règne de Dieu, et dont la parousie le manifestera ? Ce terme rappelle la nouveauté de cette œuvre de Dieu et sa continuité avec les théophanies de l'Ancien Testament. Il suggère la transfiguration de la contingence en une histoire où la liberté créatrice de Dieu suscite celle de l'homme. Comme dans son épiphanie, le Christ s'est voilé de contingence ; de même, il en prolonge l'efficace dans les formes contingentes de la prédication, de la liturgie et de la discipline de l'Église.

\* \* \*

L'ensemble des « événements » rédempteurs constituent selon la théologie traditionnelle l'*économie* du salut. Le Christ et ses apôtres instaурeraient, dans un monde de désordre et voué à la disparition, un ordre nouveau conçu selon un plan prédéterminé. A la lumière de cette économie du salut, on pourrait alors procéder à une relecture

de l'histoire, chaque événement contingent prenant alors toute sa signification.

Comme le Seigneur tardait à revenir, les docteurs durent apporter des aménagements à la doctrine de l'économie du salut ; les théologies de l'histoire plus ou moins développées virent le jour. Il leur fallait rendre compte de ce retard, inscrire l'économie du salut dans des perspectives historiques élargies ; car l'histoire continuait.

L'économie du salut sous sa forme primitive se dégage de l'œuvre du Christ. Sa naissance, son ministère, sa mort et sa résurrection marquent les débuts d'une nouvelle histoire. Ses apôtres font aussi l'histoire, en édifiant les communautés locales, en favorisant la nouvelle naissance de leurs fidèles. Ils préparent l'avenir ; or l'avenir, c'est la seconde épiphanie de leur Sauveur. Ils ne se soucient guère de légitimer leur entreprise en s'appuyant sur une explication de l'histoire générale. Ils sont trop préoccupés par le présent et l'avenir immédiat, pour se livrer à une spéculation sur les éons.

Mais que l'objet de leur attente active s'estompe dans un avenir lointain, il faut pallier au découragement. La tentation de survol se présente comme une consolation. L'économie du salut se détache de l'œuvre historique de Jésus ; elle se constitue comme un système. Elle se présente sous les traits d'une sorte de mélodrame éternel sur le modèle duquel se déroule l'histoire du monde. La théologie et la métaphysique risquent de se confondre : la notion philosophique de prescience vient se plaquer sur la catégorie biblique de prédestination, comme le problème philosophique de la prévisibilité des futurs contingents vient connoter la certitude de la seigneurie de Dieu sur l'histoire. Platon, Aristote, Plotin et plus tard Hegel nourrissent, à côté de l'Écriture, la réflexion plus synthétique que critique des théologiens de l'histoire.

L'Écriture conteste tout essai de ce genre. Pour la Parole de Dieu présente dans le Christ, tout système est contestable, fût-ce celui de l'économie du salut. Car la liberté de Dieu et celle de l'homme libéré ne se laissent pas enfermer dans une théorie explicative universelle. Les jeux ne sont pas encore faits. Nul ne peut dire que le monde court à sa perte ou qu'il se perfectionne. La Parole de Dieu met en cause aussi bien le pessimisme catastrophique que l'optimisme béat. Elle refuse à l'homme l'accès au point de vue de Sirius. Elle n'élève pas le théologien au rang de confesseur de Dieu. Elle condamne le partisan d'un millénarisme, où l'histoire vient s'emboutir dans un soi-disant Royaume de Dieu. Elle dénonce l'avocat d'un césaropapisme, où l'histoire se hausse à une suffisance satisfaite sans ouverture sur l'avenir.

L'économie du salut en forme de système peut avoir des conséquences dommageables sur les relations entre l'Église et le monde.

Elle légitime non seulement le doctrinarisme, mais le conservatisme : l'Eglise serait la seule à connaître le sens de l'histoire et la valeur des événements ; elle, seule, assurerait la continuité, la permanence de l'histoire. Comme système soustrait à toute critique, l'économie du salut transforme l'Évangile de vie en une idéologie, en un ensemble de substructures sans prises sur l'histoire effective.

Pour désintoxiquer le message évangélique des ivresses métaphysiques du système, les théologiens ont cru aux vertus curatives de l'histoire scientifique. Ils ont ainsi fait redescendre la théologie du ciel de la spéculation sur la terre de l'action contingente. On comprend Ritschl après les hégéliens. Mais refuser toute métaphysique, c'est tomber dans le moralisme. L'idéologie s'aplatit dans la banalité vulgaire. Frappé de relativisme, le christianisme devient insignifiant, incapable qu'il est de donner un sens à l'histoire. Le processus de contestation de toute économie du salut qui se prétend système transcendant et omniscient touche à son terme. Le survol est rendu impossible au départ.

Une restauration des doctrines traditionnelles de l'économie du salut paraît aujourd'hui compromise par le renouveau biblique, l'ouverture toujours plus grande de la conscience historique et la redécouverte de l'exigence critique de la métaphysique. L'affrontement de l'Évangile chrétien et des autres « évangiles » met en question sa prétention à détenir la clef de l'histoire. Est-ce alors la mise en place définitive d'un relativisme nivellateur ? Non pas ; mais la reconnaissance de l'historicité spécifique du christianisme au cœur de la contingence ; l'historicité liée à l'exercice de la liberté créatrice et non plus à la reproduction sur la scène du monde d'un scénario céleste rédigé de toute éternité. Une authentique historicité avec ses faiblesses et ses imprévus, ses audaces et ses échecs se substitue à une historicité factice, sorte de décalque d'une éternité figée dans un système immuable.

\* \* \*

Contestation des représentations schématiques de l'histoire, contestation du caractère « événementiel » de l'incarnation, de l'éternité dans la temporalité, contestation de l'économie systématisée du salut, ne conduisent-elles pas une contestation radicale de tout *ordre* dans l'histoire et par voie de conséquence de sa cohérence, de son unité et de son intelligibilité, n'acculent-elles pas à une vision absurdiste de l'histoire ? Privé de la sécurité que donne une dramaturgie apocalyptico-cosmique, le croyant ne va-t-il pas choir dans une angoisse paralysante ?

Au contraire, il prend conscience de son historicité, chargé qu'il est d'instaurer un ordre dont il se sait responsable devant Dieu. Il met

à l'épreuve sa soudure à la contingence mouvante, par son comportement où l'attente et la vigilance remplacent les assurances et les faux appuis doctrinaux. Les travaux des historiens qui ramènent le passé à la surface du présent, modèlent sa *conscience historique*, sa conscience de l'actualité du passé et de sa pression sur le présent. Ils structurent son adhérence au monde d'aujourd'hui et la réalisation de son projet de demain, c'est-à-dire sa *conscience historique* dans son ouverture au présent et sa visée de l'avenir.

La conscience historique met de l'ordre, mais un ordre toujours conjectural, dans le passé. Elle y suppose un déterminisme, mais un déterminisme toujours lacunaire, et des lois, mais des lois toujours hypothétiques. Ce qui a été n'est plus sous sa modalité originale, mais apparaît seulement à la conscience à travers les traces qu'il a laissées. La conscience historique, c'est-à-dire la conscience que j'ai d'être un moment de la contingence, désespère de promouvoir de l'ordre et pourtant cherche à en instaurer à ses risques et périls. Elle engage la liberté dans l'effectuation de l'avenir. Elle redouble la conscience historique et la conduit à l'action. Conscience informée, elle n'est plus ponctuelle ; elle se définit par son intentionalité à la fois rétrospective et prospective, où mémoire et liberté se conjuguent.

L'ordre historique n'est pas un donné. Il relève de l'invention. Les conditions de cette invention sont, elles, données, mais données par celui qui les a constituées historiquement ; ce sont l'élection, la justification, la sanctification — les œuvres du Christ. L'Eglise et le croyant doivent inventer dans chaque circonstance la manière d'exprimer la volonté de Dieu. Ils ne sont pas appelés et destinés à répéter dans les mêmes termes ce qui a été, comme si l'ordre du passé était intangible et immuable. Ils sont convoqués et choisis pour trouver les moyens propres à mettre de l'ordre, un ordre toujours approximatif et revisable, dans le témoignage de l'Eglise au monde. Ils puisent dans l'ordre de la liturgie qui re-présente la geste divine, les directives indispensables à leur service ordonné au bien du moment présent et de l'avenir.

Le réalisme banal s'imagine un ordre préfabriqué dans le ciel des essences ou imprimé dans les choses. L'idéalisme naïf l'aperçoit tout préparé dans la pensée avec ses idées et ses normes innées. Ils ont tort l'un et l'autre. Ils oublient que tout ordre résulte au niveau de l'homme d'une genèse. Autre est l'ordre d'une conscience servie, autre l'ordre d'une conscience se libérant. L'une introduit, dans la contingence, son égoïsme, sa volonté de puissance et son avidité ; l'autre la force de son amour, son exigence de conciliation et son renoncement. L'une renforce la pesanteur de la nécessité ; l'autre la grâce de la liberté. L'ordre se fait avec le matériel de bord ; l'Evangile apporte avec la foi, l'espérance et la charité, la promesse d'un recom-

mencement, d'une nouvelle genèse au cœur même de la contingence. Le croyant est responsable de ces dons, de leur mise en œuvre en vue de faire l'histoire autre qu'elle ne fut.

Ainsi l'Évangile place l'homme dans l'histoire d'une manière originale. Il le libère de tout fatalisme, sans pour autant le livrer à un libertinisme anarchiste. Il le fait rencontrer un Dieu qui œuvre dans la contingence et qui en fait de l'histoire, tout en demeurant le souverain de l'une et de l'autre. L'Évangile ouvre l'homme à une nouvelle compréhension de l'histoire en l'ouvrant à la révélation de Dieu dans son Christ. Il y a une étroite relation entre la connaissance que Dieu donne de lui-même et la connaissance que l'homme peut acquérir de sa place dans l'histoire.

La contingence reçoit à la fois l'empreinte du Dieu créateur et sauveur, et la marque de l'homme destiné à être son « adjuteur ». Ils en font l'un et l'autre de l'histoire, à des plans différents. Ils la font servir à un ordre qui s'élabore et se réalise à travers des vicissitudes innombrables. L'homme ne parvient pas à scruter le mystère de l'acte éternel de Dieu ; il lui est seulement révélé que la théophanie du Sinaï vient après la promesse faite à Abraham, la résurrection du Christ vient après sa crucifixion. On ne peut donc nier dans l'ordre des faits une succession, au cours de laquelle l'approche de Dieu se fait plus pressante, son empreinte plus marquante et la conscience à la fois historique et historienne de l'homme plus aiguë et plus efficiente.

Plus encore. Au cours de cette historicisation de la contingence, le croyant découvre la gratuité de l'amour de son créateur. Il croyait qu'une loi implacable régissait son destin, selon un système de châtiements et de récompenses ; Dieu lui montre l'ineptie d'une telle comptabilité ; son Jugement sur l'histoire ne saurait s'égaliser à des opinions humaines. Abraham, Moïse, les apôtres ont entrepris leur œuvre gratuitement, ignorant quels en seraient les fruits ; gratuitement, ils ont semé, laissant à d'autres le soin de moissonner. C'est poussés par la grâce qu'ils ont créé de l'histoire par leurs initiatives. Ce faisant, ils rendaient manifeste le salut dont ils étaient tout à la fois les bénéficiaires et les porteurs. Avec eux, l'histoire devient l'histoire de la délivrance et de la vie nouvelle, au sein même de la facticité.

\* \* \*

Si le moment décisif de l'histoire correspond avec l'historicisation de la contingence et si ce moment est suspendu à la grâce de Dieu, les questions de *l'origine* et de *la fin* conçues comme les extrémités du devenir, sa source et son terme, perdent de leur intérêt. Comme questions ultimes, elles sont minimisées par rapport à la question urgente, celle du choix de l'homme en présence de l'Évangile du

salut. L'origine et la fin concernent Dieu seul ; le moment présent concerne l'homme devant Dieu, son affaissement dans la contingence ou son haussement dans l'histoire. La représentation que le croyant se donne de son moment historique, il la projette à l'origine et à la fin, conscient de l'inadéquation de tout langage pour signifier ce qui transcende la finitude de la contingence.

Instaurateur d'un ordre précaire, le croyant relaie sous l'action de la grâce et avec le secours de ses dons l'œuvre historique du Christ et des apôtres. A son tour, il fait de l'univers un monde qui soit expressif de l'amour de Dieu. Il n'y parvient jamais d'une manière satisfaisante ; mais il ne cesse de combattre pour cela. Il est le militant qui se garde à gauche de la tentation prométhéenne et à droite de la séduction angélique. Pour lui, l'homme historique ne s'illusionne pas sur sa force, ni ne cherche sa tranquillité dans l'évasion. Lucide, il sait que la volonté de domination aboutit à la destruction de l'histoire et à la chute dans la facticité, et que le rêve d'une éternité retrouvée ici-bas s'achève en cauchemar.

Est-ce à dire que l'histoire soit privée de toute intelligibilité et qu'elle nous offre le spectacle de l'incohérence et de la division ? La Parole de Dieu conteste toute doctrine qui postule une conception de l'histoire intelligible en elle-même, cohérente et une, indépendamment de la grâce agissante de Dieu et de l'obéissance de l'homme. Elle affirme la présence de Dieu dans l'histoire, sans se prononcer sur l'énigme du sens de l'histoire totale. Dieu garde son secret. Il révèle ce qui est nécessaire pour que sa créature devienne son enfant adoptif, son coadjuteur, un être créateur d'histoire.

Sauvé par la grâce de Dieu, le croyant est justifié et réconcilié pour donner à l'histoire son sens et son intelligibilité. Il ne le fait pas théoriquement, mais pratiquement comme agent de réconciliation, de pardon et de vie nouvelle. Le sens de la destinée de l'homme devient le sens du destin de l'humanité, en vertu de l'œuvre du Christ. Il s'impose lorsqu'une conscience historique se fait jour, celle d'Abraham, de Moïse, de David, des apôtres et de leurs successeurs. Israël et l'Eglise aux tournants marquants de leur devenir, concrétisent la direction de l'histoire pour un temps, quitte à la relancer par des réformes au moment où elle tend à dévier.

Dieu ne se manifeste pas immédiatement dans l'histoire. Il en est le Seigneur. Sa présence y est toujours médiatisée par la pensée et l'action d'hommes qu'il a mis à part pour être les porteurs de sa révélation. Leur pensée et leur action médiatrices ne peuvent l'être que dans la mesure où le Verbe médiateur les appelle, les justifie, les illumine et les destine à devenir créateurs d'histoire. Ils n'émergent pas de l'immanence, comme le pense un certain évolutionnisme spiritualiste, pour activer la surnaturalisation et la spiritualisation de la

nature. Ils ne préfigurent pas les artisans de la société sans classe, comme l'espère un évolutionnisme matérialiste. Ils ne marquent pas des étapes vers la constitution du savoir absolu, comme le démontre l'hégélianisme. Les porteurs de la révélation ignorent le sens ultime de l'histoire ; ils travaillent à son salut dans la foi en la justice et l'amour de Dieu.

Il vaudrait mieux parler d'éthique, voire de spiritualité de l'histoire que de théologie de l'histoire, puisque Dieu garde le silence sur le comment de son origine et de sa fin, et interpelle l'homme dans sa contingence pour en faire un créateur d'histoire. Une *éthique de l'histoire* se situe dans le prolongement de l'œuvre du Christ, préparée par celle des prophètes et se prolongeant dans celle des apôtres et de leurs successeurs. Elle se fonde sur la geste divine, qu'elle reconnaît dans la foi, et sur l'acte de Dieu qui libère, justifie et réconcilie l'homme avec lui. Elle vise à constituer une histoire où Dieu est le premier servi, où la vocation historique du prochain est respectée. Sans se prononcer sur la signification théologique des événements contingents et sur le sens dernier de l'histoire, elle se met à l'écoute de la Parole de Dieu pour préciser, dans des circonstances données, les conditions du renouvellement de la créature, des sociétés et de l'humanité. Les spéculations sur les temps lui paraissent vaine curiosité et fantaisie malsaine. Une seule chose lui importe, racheter le temps.

GABRIEL WIDMER.